

La idea de comunidad en la tradición pragmática norteamericana

Bernstein, Richard

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bernstein, R. (1998). La idea de comunidad en la tradición pragmática norteamericana. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 43(172), 19-39. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1998.172.49233>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

La idea de comunidad en la tradición pragmática norteamericana*

RICHARD BERNSTEIN

Resumen

El autor hace un recorrido por los principales analistas estadounidenses en lo que se refiere a la idea de comunidad. Examina tanto a liberales como a comunitaristas y los enfrentamientos entre ambos bandos. Después de un recuento de los puntos principales de cada lado, entra de lleno a considerar a los pragmáticos. Su escrito nos ofrece una visión general del pensamiento estadounidense respecto a las características, creación y desarrollo de las comunidades democráticas.

Abstract

The author takes us on a journey along with the main North American analysts concerned with the idea of community. He takes a look at liberals and communitarians, and the clashes between both. After considering the main points of each side, he then goes on to a deeper look at pragmatists. His paper offers us a general view of North American thinking regarding the characteristics, creation and development of democratic communities.

Vista como idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de vida asociacional. Es la idea misma de la vida en comunidad.¹

Hans Joas, el perceptivo teórico social alemán que ofrece una comprensión matizada de la pragmática tradición norteamericana, comienza uno de sus recientes escritos citando una famosa afirmación hecha por Dewey. Nos dice Joas:

* Traducción de Felipe Block y Cabrera.

¹ J. Dewey, *The public and its problems*, Nueva York, Henry Holt, 1927, p. 148.

Esta frase, tomada del libro de John Dewey de 1927, *The public and its problems*, tiene un sonido extraño para los oídos alemanes. La semántica del término "comunidad" en Norteamérica es muy distinta de las tradiciones culturales en Alemania, y esta diferencia ciertamente es mayor con el término "democracia". Toda utilización positiva del término "comunidad", en la Alemania de hoy en día, se encontrará con el escepticismo de aquellos que sospechan ahí mismo efectos antidemocráticos. "Quienquiera que clame por más comunidad en este país, caerá de inmediato bajo sospecha de ser un tonto anticuado o un ideólogo siniestro."²

Joas no está sólo señalando las diferencias culturales entre Estados Unidos y Alemania, y recordándonos las horribles resonancias del llamado al *Volksgemeinschaft* de la propaganda nazi; también está apuntando a una profunda ambigüedad que se aferra a la idea de comunidad. Frecuentemente, como con John Dewey, la idea de comunidad pretende llamar nuestra atención hacia las virtudes democráticas de la ciudadanía activa, necesarias para paliar los males del individualismo irrestricto de la moderna vida burguesa, y a veces contiene implicaciones mucho más conservadoras y aun siniestras. Cada vez que hablamos de —o apelamos a— la vida en comunidad, los aspectos cruciales siempre son: qué queremos decir por "comunidad" y qué tipo de comunidad estamos proponiendo.

Sin embargo, las observaciones de Joas nos recuerdan lo importante y persistente que ha sido la idea de comunidad en la filosofía estadounidense —mucho antes de los recientes debates sobre comunitarismo— y cómo ésta ha sido valorada positivamente. Aquí se desea revisar algunos de los momentos clave en esta perenne discusión, para poder concentrarnos en aquellos aspectos de la vida en comunidad que se han enfatizado en nuestra tradición filosófica, especialmente cuando la vemos como un recurso al confrontar nuestros problemas contemporáneos relativos a la vida en comunidad. Específicamente, deseo concentrarme en los aportes de cuatro pensadores: Peirce, Royce, Dewey y Mead.

² H. Joas, "Communitarianism: a German perspective", *Distinguished Lecturer Series*, núm. 6, Bloomington, Indiana University Press, 1955, p. 1.

Tendemos a olvidar cuán radical era Peirce en sus reflexiones sobre comunidad. Tal vez más enfáticamente que ninguno de los teóricos que le antecedieron, subrayó el carácter metafísico de la idea misma. Fue Peirce quien declaró:

Lo real, entonces, es aquello que, tarde o temprano, la información y el raciocinio darían como resultado, y que, por ende, es independiente de sus y mis divagaciones. Por lo tanto, el origen mismo de la concepción de realidad muestra que ésta involucra esencialmente la noción de una comunidad, sin límites definitivos, y capaz de aumentar indiscutiblemente el conocimiento.³

Aun cuando Peirce modificó esta aseveración con el objeto de resaltar su significado regulativo, nunca la abandonó. No solamente elevó la noción de comunidad a un principio metafísico fundamental, sino que la convirtió en un personaje central cuando se inició el cambio del paradigma de la filosofía de subjetividad y conciencia que tanto había dominado el pensamiento filosófico moderno, a lo que Habermas y Apel han llamado el paradigma de la racionalidad comunicativa. Es en los artículos de 1868 donde Peirce critica duramente el cartesianismo, el fundamentalismo y lo que posteriormente Wilfrid Sellars calificó como "el mito de lo dado".⁴ Hay una continuidad directa entre la noción de la comunidad de investigadores que Peirce esboza en estos escritos y la afirmación que Wilfrid Sellars hizo casi un siglo después acerca de que:

el conocimiento empírico, así como su sofisticada extensión, la ciencia, es racional, no porque tenga un fundamento, sino porque es una entidad autocorrectiva que puede hacer peligrar cualquier afirmación, pero no todas a la vez.⁵

³ Ch. Hartshorne y P. Weiss (eds.), *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935, vol. v, p. 311.

⁴ Los tres escritos que Peirce publicó en las series de 1868 en *The Journal of Speculative Philosophy* son: "Questions concerning certain faculties claimed for man", "Some consequences of four incapacities", y "Grounds of validity of the laws of logic: further consequences of four incapacities". Los tres se han reimpresso en *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, *ibid.*

⁵ W. Sellars, "Empiricism and philosophy of mind", en Herbert Feigl y Michael Scriven (eds.), *Minnesota studies in the philosophy of science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, t. I, p. 300.

Podemos también ver este principio desde la perspectiva de la contribución de Peirce para una comprensión de la temporalidad humana. ¿Por qué es tan importante esta idea de comunidad? Porque cada uno de nosotros ha sido condicionado por los prejuicios y las preocupaciones que nos han dado forma: preconcepciones que son aleccionadoras, pero que al mismo tiempo pueden evitar que sepamos lo que es real; preconcepciones responsables por “sus y mis divagaciones”. En lo individual, no podemos esperar escapar de estas divagaciones, pero en una comunidad crítica es posible trascender nuestras tendencias personales. Las reflexiones de Peirce sobre la comunidad de investigadores resaltan también aquello que le es tan importante: la necesidad de desarrollar y cultivar los hábitos críticos requeridos por tal comunidad. Ésta es una de las razones por las que Peirce da tanta importancia al continuo desarrollo de hábitos críticos autocorrectivos —un punto que también ha sido enfatizado en diferentes formas por Wilfrid Sellars y Karl Popper—. Todo “razonamiento, en tanto deliberado, es esencialmente crítico” y requiere autocontrol. Más aún, “la persona racional [...] no sólo tiene hábitos, sino que puede ejercer una cierta cantidad de autocontrol sobre sus acciones futuras”.⁶ Entonces hay grados de autocontrol. Peirce lo resalta en un pasaje que anticipa su entendimiento de la jerarquía de las disciplinas normativas:

Hay inhibiciones y coordinaciones que escapan totalmente a la conciencia. Hay, en segundo lugar, formas de autocontrol que resultan de la práctica. Después, un hombre puede ser su propio entrenador y así controlar su autocontrol. Cuando se alcanza este punto, casi toda la práctica puede llevarse a cabo en la mente. Cuando un hombre se entrena a sí mismo, y por tanto controla el control, debe tener en consideración alguna norma moral, sin importar cuán especial e irracional ésta sea. Pero en seguida puede intentar mejorar esta norma; es decir, ejercer un control sobre su control del control. Para lograrlo, debe tomar en cuenta algo más alto que una norma irracional. Debe tener cierta clase de principio moral. Esto, a la vez, puede controlarse mediante una referencia a un ideal estético de lo

⁶ *Collected papers of...*, op. cit., pp. 108 y 418.

que está bien. Con seguridad hay más grados de los que he enumerado. Tal vez su número sea indefinido. Los bárbaros seguramente son capaces de más de un grado de autocontrol; sin embargo, me parece que nuestra superioridad sobre ellos no se debe a nuestra versatilidad, sino a que nosotros ejercemos un mayor número de grados de autocontrol.⁷

Hay algo parecido a un círculo hermenéutico en la relación recíproca entre desarrollar el autocontrol y la comunidad crítica de investigadores. Tal comunidad requiere hábitos de autocontrol reflexivo y son estos mismos hábitos los que refuerzan la existencia de comunidades críticas.

Peirce, como sabemos, se opuso a cualquier forma de nominalismo. A veces parecía encontrar trazas de éste en todos los filósofos modernos (incluyendo a Hegel). Pero la crítica de Peirce al nominalismo no estaba motivada únicamente por consideraciones técnicas sobre la filosofía: sentía que era la fuente de las patologías de la vida moderna. Pensaba que la práctica del nominalismo conduciría a la doctrina de la codicia individualista. Estaba motivado por un ideal descubierto en Duns Scotus y la arquitectura gótica:

Nada llama más la atención en cualquiera de los grandes productos intelectuales de esa época, que la total ausencia de vanagloria por parte del artista o filósofo... Su trabajo no está concebido para ser portador de sus ideas, sino de la verdad universal. El individuo siente su propia carencia de valor en comparación con su tarea, y no se atreve a introducir su propia vanidad al realizarla. Finalmente, no hay nada en lo que la filosofía escolástica y la arquitectura gótica se parezcan más entre sí, que el aumento gradual del sentido de inmensidad que se graba en la mente del estudiante conforme aprende a apreciar la dimensión y costo real de cada una.⁸

Este pasaje, escrito por Peirce en 1871, nos anticipa su exposición del "ideal admirable" intrínseco, al que consideró el *summum bo-*

⁷ *Ibid.*, p. 533.

⁸ *Ibid.*, vol. VIII, p. 11.

num. El desarrollo de la razón en y a través de la comunidad de investigadores se encuentra siempre en un estado incipiente; siempre está en camino. El desarrollo de la razón —razonabilidad concreta— requiere de cuerpo y manifestación. No hay (y no puede haber) final a esta creación dinámica. Peirce nos dice:

No veo como uno puede tener un ideal de lo admirable más satisfactorio que el desarrollo de la razón así entendida. La única cosa suya admirable no se debe a alguna razón ulterior; es la razón misma, entendida en su totalidad hasta donde podemos. Bajo este concepto, el ideal de conducta será ejecutar nuestra pequeña función en el manejo de la creación para contribuir a hacer un mundo más razonable siempre que, como se diría popularmente, “esté a nuestro alcance” hacerlo.⁹

Peirce no era un pensador primordialmente preocupado por los problemas políticos y sociales de su época. Incluso puedo imaginarlo sintiendo escalofríos ante la proposición de Dewey acerca de que la democracia “es la idea de la vida misma en comunidad”. Cualquiera resultante que podamos obtener de la comprensión que tenía Peirce de la comunidad de investigadores debe tomar en cuenta que dicha comunidad no es necesariamente democrática, sino una cuyos miembros tienen la habilidad, talento y educación para ser investigadores científicos. Sin embargo, como veremos, la noción peirceana de comunidad sí tiene importantes consecuencias para la teoría de la democracia. Dewey y Mead fueron especialmente sensibles a estas implicaciones. Pero antes de pasar a sus reflexiones sobre la vida en comunidad, deseo considerar los aportes de Josiah Royce.

A pesar de los nobles esfuerzos de algunos académicos royceanos, su legado no ha tenido una influencia profunda, ni se ha difundido totalmente en la filosofía estadounidense. Sin embargo, Royce —más que ningún otro pensador de ese país— se apropió de la idea peirceana de comunidad y extendió el análisis de aquél en forma novedosa. Royce mismo hizo hincapié en lo céntrico de la idea de comunidad en su propia filosofía cuando dijo: “Creo firmemente que

⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 615.

mis más profundos motivos y problemas se han centrado alrededor de la idea de comunidad, aun cuando he llegado a la plena conciencia de dicha idea sólo paulatinamente.”¹⁰ J. Lowenberg, estudio de Royce, afirma en su introducción a los *Fugitive essays*:

En la idea de comunidad, como él la entendió, el pensamiento moderno ha recibido una de sus concepciones filosóficas más ricas. Apoyándose en ella, Royce intentó interpretar los asuntos más hondos de la metafísica, los problemas más profundos del conocimiento, las preguntas fundamentales de la religión. Tan central es en su ética que, desde su punto de vista, la tarea moral de la humanidad, como un todo, encuentra expresión congruente en términos de comunidad.¹¹

Deseo enfatizar dos aspectos desarrollados por Royce sobre la idea de comunidad. El primero se refiere a la manera en que éste se apropia de la semiótica de Peirce —en especial de su concepción sobre el carácter triásico de la significación y el papel de la interpretación—; el segundo se refiere a la importancia semántica en el cambio realizado por Royce: de la “comunidad de investigadores” peirciana a la “comunidad de interpretación”.

El aporte más original de Peirce a la semiología es que la significación es esencialmente un proceso triásico en el cual todo símbolo necesariamente invoca otro símbolo *in actu* debido a que recibe una interpretación; esto es, en función de que “determina otro símbolo del mismo objeto” (vol. v, p. 570). La significación involucra a un símbolo-vehículo, al objeto significado y a un intérprete. Pero toda interpretación (o más bien todo intérprete) es en sí un símbolo que invoca otra (potencial) interpretación. Royce vio claramente (aunque está implícito en el concepto de significación de Peirce) que este análisis conlleva la idea de una comunidad infinita —un infinito social—. No puede haber terminalidad absoluta en el proceso de interpretación. La interpretación está intrínsecamente abierta al futuro y

¹⁰ Citado en J. E. Smith, *Royce's social infinite*, Nueva York, Liberal Arts Press, 1959, p. 3.

¹¹ J. Lowenberg, “Editor's introduction” to Josiah Royce, *Fugitive essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, p. 37.

el proceso de interpretación requiere de una comunidad de intérpretes. John E. Smith resume esta apropiación royceiana de Peirce:

El hecho de que toda interpretación esté dirigida al futuro y de que al mismo tiempo sea un símbolo, hace que el proceso de interpretación sea necesariamente de carácter infinito, esto es, no existe una interpretación propuesta no-símbolo, y por lo tanto, ninguna interpretación deja de caer en la condición de requerir mayor interpretación. La interpretación, según Royce, siempre necesita tres términos y el resultado es un símbolo que requiere que se repita el proceso, a menos que tengamos una interpretación que sea terminal, lo que equivaldría a la verdad absoluta. Puesto que lo terminal es imposible en cualquier dominio, la interpretación jamás cesa. Royce dice: “y así —al menos idealmente—, el proceso social involucrado es infinito”. Ésta es precisamente la forma en la que el infinito es real, a saber, como comunidad universal de interpretación que no tiene fin.¹²

Pienso también que es significativo que Royce no habla solamente de búsqueda sino de interpretación. El modelo de Peirce de la comunidad de investigadores representa una “idealización” de la comunidad de científicos de laboratorio. Lo que con razón subraya Royce es que la médula del pensamiento de Peirce sobre la idea de comunidad se basa en su semiótica —su análisis de la significación—. Si perseguimos las implicaciones del análisis semiótico de Peirce, podemos entonces comprender lo que éste quiere decir cuando afirma que el hombre es un símbolo. Reformulado en términos royceianos, esto quiere decir que nuestro ser-en-el-mundo es ser un ser que “ya siempre” es un ser interpretante, para ser miembro de una potencialmente infinita comunidad de interpretación.

Ya antes he sugerido que hay un traslape considerable entre las reflexiones de Peirce sobre la idea de comunidad y los conceptos de racionalidad comunicativa de Habermas y Apel. Pero hay también una afinidad entre los conceptos de Royce acerca de la comunidad de interpretación y la hermenéutica ontológica de Gadamer.

¹² J. E. Smith, *op. cit.*, p. 85.

Aun cuando Gadamer se inspira en Heidegger, y Royce en Peirce, hay también una fuente común en la forma en que ambos son influidos por la tradición del idealismo alemán. Gadamer también desarrolla un concepto de la interpretación en el cual hay, necesariamente, un proceso de interpretación infinita y donde toda ella está abierta a mayores interpretaciones. Royce ciertamente estaría de acuerdo con Gadamer en cuanto a que la hermenéutica es ontológica: que nuestro ser-en-el-mundo es ser esencialmente intérpretes.

A pesar de la intuición de Peirce y Royce al ligar comunidad, realidad, verdad, investigación, significado e interpretación, podemos —especialmente a la luz de la cita inicial de John Dewey— sentir que algo falta, algo que, todavía, no se ha puesto sobre el tapete. Porque aún no queda claro qué es lo específicamente relevante entre estas reflexiones y lo que más importaba a Dewey: la liga entre democracia y comunidad.

Por supuesto, existen características en las interpretaciones peirceanas y royceanas de comunidad que claramente son relevantes para una comprensión normativa de la democracia. Una adecuada teoría sobre la democracia debería incorporar el principio de la fallibilidad, la apertura a toda clase de investigaciones e interpretaciones, la necesidad de desarrollar la costumbre de deliberar enfatizada por Peirce y Royce. Pero no creo que podamos movernos directamente de la “comunidad de investigadores” de Peirce o la “comunidad de intérpretes” de Royce a la idea de una comunidad democrática. Después de todo, existen muchas facetas de la democracia que no se reflejan en la concepción de una comunidad de investigadores de Peirce o en la infinita comunidad de interpretación de Royce. También debemos aceptar francamente que hay aspectos de la comunidad de investigadores concebida por Peirce que son ajenos a la democracia. Hay condiciones rígidas que definen quién puede ser miembro de tal comunidad. Uno necesita talento, entrenamiento y educación especiales. Peirce mismo veía con cierto desdén a aquellos que no entendían las diferencias entre las comunidades científicas y otras clases de comunidad.

Dewey sí buscó apropiarse de lo aprendido de Peirce para la idea de una comunidad democrática, pero intentaba dilucidar un muy diferente tipo de problema. Durante la mayor parte de su carrera intelectual, Dewey estuvo preocupado por el destino de la democracia.

Pensaba que las tendencias del *laissez-faire*¹³ que percibía en la vida social y política de Estados Unidos —y en muchos aspectos de la vida moderna— traicionaban y al mismo tiempo minaban lo que él pensaba era tan esencial para la democracia —una democracia en la cual “todos comparten y todos participan”—. Dewey subrayó la idea de una comunidad democrática como un ideal moral o ético: como una forma de vida. Robert Westbrook proporciona una breve y elocuente descripción de la visión radical de Dewey cuando escribe:

Entre los intelectuales liberales del siglo xx, Dewey fue el principal promotor de la democracia participativa, es decir, la creencia en la democracia como un ideal ético que exige de hombres y mujeres la construcción de comunidades donde las oportunidades y recursos se encuentren disponibles para que todo individuo pueda desarrollar plenamente sus capacidades y habilidades particulares mediante su participación en la vida política, social y cultural. Este ideal descansaba en una “fe en la capacidad que tienen los seres humanos para actuar y juzgar inteligentemente si las condiciones adecuadas les son proporcionadas”.¹⁴

Varios de los colegas liberales de Dewey perdieron su fe en el “hombre común”, o pensaron que era utópico creer que en las democracias de masas, con la poderosa influencia de los medios, se pueda esperar que sea viable tan sólo creer que exista una ciudadanía genuinamente informada capaz de liberar y decidir inteligentemente. Dewey no era inocentemente utópico, pero testarudamente persistía en creer que la cura para todos los males de la democracia era más democracia. Lo medular para él era “recobrar” una idea viable de comunidad y vida pública. Digo “recobrar” porque, aun cuan-

¹³ Literalmente, deje hacer. Filosofía o práctica que se caracteriza por la, generalmente deliberada, abstención de dirección o intervención gubernamental, especialmente en relación con la libertad individual para escoger y actuar. En economía, es la doctrina que se opone a la interferencia gubernamental en asuntos económicos, más allá del mínimo estrictamente necesario para preservar la paz y los derechos de propiedad privada. (N. del T.)

¹⁴ R. Westbrook, *John Dewey and American democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. xv.

do Dewey se identificó fuertemente con la tradición jeffersoniana de “pequeñas repúblicas” o distritos en los que los ciudadanos pudieran participar, no pensaba que la transformación de Estados Unidos de una democracia agrícola a una industrial, necesariamente acarrearía el declive de la vida democrática de la comunidad. Ha habido un “eclipse del público” y existe la necesidad de alentar la comunicación abierta, cara a cara, mediante la cual la vida comunal, en tanto ideal ético, se sostiene emocional, intelectual y conscientemente. Como Hannah Arendt, Dewey propugnó la necesidad de crear espacios públicos donde los seres humanos se pudieran enfrentar unos a otros como iguales.

En *The public and its problems*, Dewey habló de la transformación de la “gran sociedad” en la “gran comunidad”, pero no pensaba en la “gran comunidad” sólo como una comunidad homogénea. Es el ideal de una comunidad de comunidades democráticas. Desde el punto de vista del individuo, la idea democrática

...consiste en tener una participación responsable de acuerdo con la capacidad para formar y dirigir las actividades de los grupos a los cuales uno pertenece y en particular de acuerdo con la necesidad de los valores que los grupos mantienen. Desde el punto de vista de los grupos, requiere la liberalización de las potencialidades de miembros de un grupo en armonía con los intereses y bondades comunes [...]. Hay un libre toma y daca: la plenitud de una personalidad integrada es por lo tanto posible de lograr puesto que los jalones y respuestas de diferentes grupos se refuerzan unos a otros y sus valores concuerdan.¹⁵

El concepto de comunidad de Dewey es esencialmente pluralista. En su libro ya mencionado recalcó la necesidad de desarrollar públicos y comunidades locales. “A menos que la vida comunal local pueda ser restaurada, el público no puede solucionar su problema más urgente: encontrarse e identificarse a sí mismo.”¹⁶

Dewey —como Horace Kallen—, se mostraba muy escéptico de la metáfora del crisol. Declaró que la teoría del crisol siempre le oca-

¹⁵ J. Dewey, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶ *Ibid.*, p. 216.

sionó un fuerte dolor.¹⁷ Recalcó la necesidad del pluralismo cultural tanto en Estados Unidos como internacionalmente. Lo que Dewey escribió en 1917 continúa siendo relevante —quizás aún más— en 1998:

No importa qué tan fuertemente alguien proclame su americanismo, si supone que una característica racial, o que una cultura integrante, sin importar cuán temprana sea su permanencia en nuestro territorio o qué tan efectiva haya resultado en su propia tierra, proporciona un patrón al cual el resto de las razas y culturas deba ajustarse; es un traidor al nacionalismo americano. Nuestra unidad no puede ser una cosa homogénea como la de los diferentes Estados de Europa de donde provino nuestra población; debe ser una unidad creada al seleccionar y mezclar en un todo armonioso lo mejor, lo más característico que cada raza y pueblo contribuyente tiene que ofrecer.¹⁸

Si Dewey debe ser culpado es porque a veces, a causa de su confianza en las metáforas de armonía y unidad orgánica, subestima el conflicto, la disonancia y las relaciones asimétricas de poder que perturban “el todo armonioso”. Creo que, en ocasiones, Dewey es demasiado optimista sobre las verdaderas posibilidades sociales y políticas para solucionar serios conflictos sociales por medio de la comunicación abierta. Aunque esto es una debilidad en el pensamiento deweyano, podemos leerlo de diferente manera. Podemos interpretar a Dewey diciéndonos que es precisamente porque los conflictos entre diferentes grupos son tan profundos que se hace tanto más urgente desarrollar aquellos hábitos y virtudes por medio de los cuales podemos inteligentemente buscar la negociación y reconciliación de nuestras diferencias. Dewey fue tan áspero al criticar las tendencias que fomentaban una “estandarización favorable a la mediocridad” como aquellas tendencias culturales y sociales centrífugas que aislaban y segregaban a distintos grupos de sí mismos.¹⁹ Aunque

¹⁷ Citado en R. Westbrook, *op. cit.*, p. 213. Véase también la discusión de Westbrook sobre el concepto de pluralismo cultural de Dewey y Kallen, pp. 212-214.

¹⁸ J. Dewey, “The principle of nationality”, *Middle Works*, núm. 917, pp. 288-289.

¹⁹ J. Dewey, *The public and its problems*, *op. cit.*, p. 115.

se había comprometido con la idea de que todos los seres humanos pueden desarrollar su “inteligencia creadora” y juicio práctico, no pensaba que la discusión racional por sí misma era suficiente para producir una genuina reforma social. No es accidental que Dewey rara vez hable de “razón”. Siempre recalca la constante tarea creadora de alimentar los hábitos de la inteligencia (hábitos que solamente pueden mantenerse en comunidades críticas, abiertas y tolerantes).

Hay una rama del pensamiento deweyiano que sugiere que la democracia misma es poco más que la aplicación del método científico experimental a la práctica de la vida cotidiana. Pero aquí también existe una forma más generosa de leerlo: era profundamente escéptico respecto al papel de los así llamados expertos en comunidades democráticas —como si existiera un grupo de individuos que en virtud de su especialización “científica” estuvieran mejor capacitados para enjuiciar y tomar las decisiones requeridas en nuestra vida cotidiana—. “Una clase de expertos está inevitablemente tan retirada de los intereses comunes que se convierte en una clase con intereses y conocimientos privados.”²⁰ Las virtudes de apertura, falibilidad, experimentación, crítica constante e imaginación son las que Dewey tomó como características de la comunidad de investigadores. Éstas son las virtudes que trató de trasladar al concepto de comunidad democrática.

Aun cuando Dewey no era utópico, era, como dice Alan Ryan en sus comentarios finales a *John Dewey and the high tide of American liberalism*, un visionario —“un visionario curioso, porque no hablaba de una meta distante o una ciudad no constituida con las manos”—. Continúa Ryan:

Él era un visionario sobre el aquí y ahora; sobre la potencialidad del mundo moderno, la sociedad moderna, el hombre moderno y, como sucedió, de América y los americanos del siglo xx. Fue su habilidad infundir el aquí y ahora con una especie de brillo trascendental que superó lo denso y torpe de su prosa y la vaguedad de su mensaje y logró una convicción tan difundida [...] que en el futuro previsible seguirá siendo una rica fuente de nutrimento intelectual para cualquiera que no esté

²⁰ *Ibid.*, p. 207.

totalmente inmerso en las ansiedades de su corazón y no esté totalmente desanimado con las expectativas del mundo moderno.²¹

George Herbert Mead a menudo se ha visto bajo la sombra de John Dewey. Pero en las últimas décadas varios pensadores han reconocido la originalidad de Mead, especialmente en lo que toca a sus análisis de comunidad. Mead compartió muchos de los compromisos de Dewey con las comunidades democráticas radicales. Pero, más sistemáticamente que ningún otro pensador americano, buscó enfrentar el problema de cómo se generan las comunidades, cómo los yo se agrupan en comunidades, y cómo el tipo de individualidad que se logra en una comunidad depende, a su vez, del tipo de comunidad que se genera. Mead se mueve del lenguaje de ademanes animales a los ademanes vocales, al juego de papeles, al aprendizaje de la internalización de las actitudes del otro, hasta lograr la unidad del yo, resultante de la incorporación del "otro generalizado" al propio diálogo con uno mismo. Al seguir el recuento genealógico de Mead del yo dialógico y las comunidades democráticas, nos damos cuenta de que es precisamente él quien nos hace posible entender la sorprendente aseveración de Dewey sobre la democracia: "es la idea misma de la vida en comunidad". Como Dewey, ciertamente Mead estaba consciente de la existencia de comunidades no democráticas. Pero si seguimos la lógica del desarrollo de la idea de comunidad, si nos damos cuenta de que la condición o calidad del yo depende de la capacidad del individuo para asumir las actitudes y papeles de otros, entonces podremos detectar una dinámica interna en el desarrollo de la vida en comunidad. Ésta es una tendencia que puede, por supuesto, ser frustrada y distorsionada, pero es una dinámica tendiente a lograr el reconocimiento mutuo. Implícito en la idea misma de comunidad se encuentra el ideal regulador de la comunidad democrática universal.

Aun si se reconoce que existe una rica y variada tradición pragmática de pensamiento sobre el ideal e institucionalización de una comunidad democrática, se puede formular la siguiente pregunta:

²¹ A. Ryan, *John Dewey and the high tide of American liberalism*, Nueva York, W.W. Norton, 1995, p. 369.

¿Es esta tradición realmente relevante para iluminar y confrontar nuestros problemas y conflictos contemporáneos? Mi tesis fundamental es que esta tradición tiene los recursos necesarios para permitirnos pensar creativamente sobre estos problemas. Una de las principales razones para el resurgimiento del interés en el pragmatismo es precisamente porque nos ayuda a movernos más allá de algunas de las falsas antítesis y extremos firmemente arraigados que distinguen los recientes debates. Permítaseme ilustrar esto en relación con dos recientes confrontaciones interrelacionadas. La primera se refiere a las enredadas controversias entre liberales y comunitarios; la segunda, a los polémicos debates alrededor del multiculturalismo.

Cuando John Rawlings publicó su ahora famoso libro, *A theory of justice*, fue severamente criticado por Michael Sandel (y otros) por sustentar su teoría de justicia en un tenue, desentrañado, ahistórico concepto del yo. Los comunitaristas críticos de Rawlings argumentaron que ni su versión del liberalismo, ni ninguna otra forma de liberalismo hace justicia a las formas en que nuestras vidas políticas, sociales y culturales están situadas e incorporadas en tradiciones históricas concretas y comunidades. El liberalismo, alegaron, descuidó la importancia de los vínculos comunales. Pues una comunidad no es sólo la suma de individuos que comparten valores y preocupaciones en común. Existe un “fuerte” sentimiento de comunidad en el cual nuestra identidad misma como individuos está constituida por las comunidades a que pertenecemos. Los liberales, por otro lado, han criticado a sus oponentes comunitaristas por no reconocer que las comunidades homogéneas “cara a cara” frecuentemente están basadas en rígidas reglas tácitas de exclusión. Un “fuerte” sentimiento de comunidad presupone “los de adentro” y “los de fuera”. Inclusive la tradición republicana que enfatiza la participación ciudadana activa tiende a favorecer élites políticas. Más aún, los liberales alegan que el comunitarismo republicano es un modelo totalmente inadecuado para tratar las “verdaderas” sociedades democráticas complejas del siglo XX, las cuales comprenden poblaciones cultural, étnica y religiosamente heterogéneas.

Tanto los liberales como los comunitaristas tienden a caricaturizar a sus oponentes. Algunos comunitaristas alegan que todas las formas de liberalismo se sustentan en una doctrina de “individualismo posesivo”. Por su parte, militantes liberales a veces alegan que los

comunitaristas nos llevarán por la senda de la tiranía y el totalitarismo. Ambos, liberales y comunitaristas, tienen puntos de vista válidos y positivamente importantes, y cada “lado” ha detectado debilidades en sus oponentes. Los liberales siempre han enfatizado la libertad individual y la necesidad de proteger los derechos individuales. Los comunitaristas —especialmente aquellos que se inspiran en la tradición republicana— se han mantenido especialmente alertas a la importancia de la participación activa de la ciudadanía en la comunidad, con objeto de ahijar una característica distintiva democrática genuina. Mientras que estos debates se han ido agotando a sí mismos en las recientes décadas, se hace más evidente que ambos “extremos” se acercan cada vez más. Los liberales son ahora más sensibles al papel central que desempeña la vida en comunidad en las sociedades democráticas. Las comunidades no deben ser necesariamente consideradas antiliberales y antindividualistas. Los comunitaristas reconocen la necesidad de proteger las comunidades para evitar que se vuelvan provincianas y etnocéntricas. Siempre existe el imperativo para salvaguardar los derechos individuales, incluyendo los derechos de aquellos que no pertenecen a la comunidad. Ya no es incongruente hablar de un comunitarismo liberal o de un liberalismo comunitarista. Todavía existen diferencias, pero éstas son de énfasis más que profundas divisiones. Hay contextos históricos específicos donde lo más importante es defender los valores liberales de la libertad individual y la protección de los derechos. Por ejemplo, recurrir a los valores liberales desempeñó un papel preponderante en las culturas disidentes de la Europa Oriental antes del colapso del comunismo. En dicho contexto, recurrir a “comunidad” era anatema puesto que era una palabra clave del Partido Comunista. Y como Hans Joas ha señalado, recurrir a “comunidad” en un contexto germánico, frecuentemente ha tenido una connotación conservadora o siniestra. Pero el peligro que Dewey detectó en Estados Unidos —y aún es un peligro— es el eclipse del público, la desintegración de la vida comunal democrática y la carencia de participación ciudadana activa. No deseo subestimar al alcance de las consecuencias políticas por la disputa sobre si los valores liberales o comunitaristas deben prevalecer. Pero precisamente ése es el punto: las disimilitudes son diferencias de juicios políticos que requieren sensibilidad frente al contexto. No son diferencias que se puedan

solucionar teóricamente sustraídas de contextos políticos específicos. Tal competencia de prioridades es esencial en sí misma para la organización política democrática vital. La fuerza de los pragmáticos radica en reconocer que tanto la libertad individual como la vida comunal activa son esenciales para la organización política democrática.

Los pragmáticos alegaron que la calidad misma de nuestra individualidad es a la vez dependiente del tipo de comunidad en la cual vivimos. Como nos dice Alan Ryan, Dewey (y sus compañeros pragmáticos) sabían que se necesita una

...sociedad que le haga justicia, tanto a nuestra individualidad como a nuestra necesidad de contacto social. Ésta es la gran necesidad moderna y en ninguna parte tanto como en Estados Unidos [...]. Los individuos necesitan comunidades y las comunidades liberales se conforman por individuos asociados. El individuo moderno requiere de comunidades flexibles, tolerantes y con miras futuristas para vivir, y tales comunidades solamente pueden sostenerse con individuos modernos en busca de una existencia significativa, en asociación con personas similarmente autónomas.²²

En resumen, podemos afirmar que desde el punto de vista pragmático, la contraposición entre liberalismo y comunitarismo es una falsa antítesis. Son interdependientes y se requiere de juicios prácticos para equilibrar las demandas de la libertad individual y las de una ciudadanía comunal activa.

Ya he anticipado algunas formas por medio de las que una orientación pragmática nos puede ayudar a iluminar recientes controversias en relación con el "multiculturalismo". Desgraciadamente, el mismo término "multiculturalismo" es engañoso puesto que históricamente la mayoría de las sociedades (especialmente las modernas) se han conformado por distintos grupos culturales. Es un mito peligroso pensar que existen sociedades modernas totalmente homogéneas —o que tienen orígenes homogéneos—. Además, "multiculturalismo" se ha convertido en una expresión emocionalmente sobrecargada.

²² *Ibid.*, p. 359.

Típicamente se utiliza como una polémica arma en las llamadas “guerras de culturas”. Algunos partidarios extremistas del multiculturalismo alegan que la “nueva” política de identidad y diferencias requiere del abandono de todos los “ideales de la Ilustración”, de todo llamado a “normas universales” y de todo clamor por “racionalidad” o “lo razonable”. Éstos se toman por significantes que solamente enmascaran lo horripilante del poder brutal y la dominación. Y aun hay aquellos que aparentemente piensan que el multiculturalismo —una vez desenmascarado— no es más que un arma ideológica utilizada para atacar los cimientos de la civilización occidental y de la democracia americana. Una vez más, recurrir a la tradición pragmática puede llevar algo de sanidad a lo que se ha convertido en una polémica y virulenta controversia. Nadie puede acusar a los pragmáticos de negligencia en cuanto a la importancia de la universidad y a un compromiso a la “razonabilidad concreta”. Éstas desempeñan un papel central en la idea peirceiana de una comunidad de investigadores y en la idea royceiana de una comunidad de intérpretes. No hay que olvidar que los pragmáticos hicieron del “pluralismo” un término filosófico central y respetable. Fue William James quien designó a su filosofía “pluralismo”. Y también fue un alumno de James, Horace Kallen, el que “inventó” el término “pluralismo cultural”. En la visión de la sociedad democrática que él y John Dewey buscaron articular, la vitalidad de la vida democrática misma depende de reconocer la integridad y contribuciones de distintos grupos étnicos y culturales. No existe incompatibilidad en ser un americano “guionizado” —judío-americano, germano-americano, italo-americano, etcétera—. Ambos se hubieran escandalizado con la estridente retórica de quienes reclaman que la identidad cultural debe ser “centrista” y exclusiva, y quienes aseguran que el reconocimiento de las diferencias étnicas y culturales “acarrea” una amenaza a los “valores” básicos de la civilización occidental. Como indiqué anteriormente, Dewey no siempre se da cuenta de la profundidad de los conflictos culturales y de la rabia de aquellos que sufren el dolor y la humillación de ser excluidos. Pero no hay que olvidar que para Dewey los conflictos sociales que experimentamos cotidianamente son los que provocan la reflexión filosófica. En una sociedad democrática, la búsqueda para solucionar estos conflictos puede lograrse mejor a través de la deliberación inteligente y el debate razonable. Los pragmáticos jamás

se suscribieron a la creencia de que puede haber una reconciliación o conclusión “final” de todos los conflictos sociales. La calidad agónica de la política democrática es intrínseca a una democracia creadora.

Hay otra lección importante que podemos aprender de los pragmáticos. Varios comentaristas han hecho notar que la característica de las actuales controversias no es tanto el debate serio y la discusión razonable, sino un “choque de absolutos”, luchas emocionales a gritos, manipulación de los medios y publicidad negativa. Incluso cuando se escenifican los llamados “debates públicos”, lo que sobresale no es el debate sino el “escenario”. Los pragmáticos han sido siempre implacables en su crítica a toda clase de absolutismo, fundacionalismo y fundamentalismo. Pero también han rechazado el relativismo y el escepticismo extremo. Ellos nos han anticipado un ideal de “razonabilidad concreta”. Podemos ver mejores y peores opciones, y debiéramos intentar respaldar nuestras convicciones con razones y con la mejor evidencia disponible. Inclusive, lo que podemos considerar como evidencia y buenas razones, es susceptible de ser inteligentemente rebatido. Los pragmáticos creyeron que se puede aprender a pensar y actuar sin apoyarse en rígidos pasamanos. Mucha de la conmiseración por el llamado “posmodernismo” es la resultante de aseverar que no existen bases firmes fijas para ninguna de nuestras creencias. Pero a pesar de la retórica de los pensadores posmodernos cuestionando oposiciones binarias, ha habido la tendencia a caer en la “clásica” oposición binaria entre absolutismo y relativismo. Si no hay bases firmes, entonces presumiblemente no hay escape de un “se vale todo relativismo”. Desde hace tiempo los pragmáticos argumentaron que nunca escapamos a la eventualidad, incertidumbre y ambigüedad. Pero también sostuvieron con pasión que la respuesta a dicha eventualidad e incertidumbre no debiera ser desesperanza, relativismo desbocado o el escape a nuevos absolutos. Nuestra tarea —y es una difícil e interminable tarea— es aprender a vivir con esa eventualidad; a responder tan inteligentemente como podamos ante los nuevos conflictos y crisis que aparecen en nuestra vida cotidiana.

En conclusión, deseo retroceder y reflexionar sobre esta preocupación acerca de la idea de comunidad que ha sido tan medular en la tradición pragmática. En todos los pensadores que he discutido,

falibilidad, apertura, crítica, respeto mutuo y reconocimiento son dimensiones esenciales en su comprensión de comunidad. Éstos son los ideales reguladores que deberían gobernar nuestro pensamiento acerca del desarrollo de las comunidades democráticas. Estos pensadores están conscientes de la fragilidad de la existencia de dichas comunidades. Solamente surgen si se cultiva la existencia de los hábitos reflexivos que requieren las comunidades críticas. Este nutrir es en sí mismo una tarea constante. Es una de las principales razones por las que Dewey enfatizó tanto el papel de la educación en la organización política. En términos políticos y sociales el problema nunca es una cuestión de tan siquiera pensar en individuo y comunidad en oposición del uno contra el otro. La individualidad no viene dada; es un logro —y la clase de individualidad que podamos lograr depende a su vez de la clase de comunidades que desarrollemos—. Existe un reconocimiento de la pluralidad de distintas clases de comunidades traslapadas, y de la fertilidad de conflicto y disonancia entre estas comunidades. El pluralismo cultural no debe ser simplemente tolerado sino alentado en la moderna organización política. En una época en la que parecemos amenazados por extremos opuestos —homogeneización imperturbable y estandarización o una política de identidad separatista y diferencia— vale la pena recordar lo mejor de la tradición pragmática norteamericana: un reconocimiento de pluralidad y unidad, de lo diferente y lo común, de conflicto agónico combinado con solidaridad universal para con el prójimo.

Finalmente, me gustaría citar el pasaje completo de donde fueron tomados mis comentarios iniciales sobre John Dewey, pues ahora podemos apreciar más cabalmente lo que quiere decir:

Tomada como idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de vida asociacional. Es la idea misma de la vida en comunidad. Es un ideal en el único sentido inteligible de un ideal: la tendencia y movimiento de algo existente llevado a sus últimas consecuencias, visto como completado, perfeccionado. En vista de que las cosas no adquieren dicho grado de realización sino que en realidad se les distrae e interfiere, la democracia en este sentido no es un hecho y nunca lo será. Pero tampoco en este sentido existe o ha existido algo que sea una comunidad plena, una comunidad no maleada por elementos extra-

ños. La idea o ideal de una comunidad presenta, sin embargo, fases de la vida en asociación conforme se libera de elementos restrictivos y perturbadores; sin embargo, se mira como si hubiera alcanzado el límite de su desarrollo. Doquiera que exista actividad conjunta cuyas consecuencias son vistas como buenas por todas las personas singulares que toman parte en ella, y donde la realización del bien es tal que origina un deseo y esfuerzo enérgico para conservarlo solamente porque es un bien esparcido para todos, ya existe una comunidad. La clara conciencia de una vida comunal, con todas sus implicaciones, constituye la idea de democracia.²³

²³ J. Dewey, *The public and its problems*, *op. cit.*, pp. 148-149.